

תשובה כקבלה עצמית¹

הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר)

(עיון במשנת התשובה של ר' צדוק)

הקדמה

משנת התשובה של ר' צדוק עמוקה ורחבה מאד, והיא תופסת מקום ניכר בכתביו², וראוי לכתוב עליה ספר בפני עצמו. בפרק זה נדון בכמה יסודות בהגותו החסידיית בכלל, ובתפיסת התשובה שלו בפרט. נעמת את גישתו עם זו של הרמב"ם ועם ראשונים נוספים.

ר' צדוק חתר לתשובה כנה, מעומק הלב. כחסיד וכתלמיד של רבו האיז'ביצאי - הוא חיפש דרכים לא רק לפרש את מאמרי חז"ל ושאר מקורות על התשובה, אלא להגיע עד תהומה של נפש השב בתשובה.

הבעיות שהוא דן בהן, הן השאלות הקלסיות של התשובה: כיצד ניתן למחוק את העבר, מה פשרה של תשובה מאהבה שמהפכת זדונות לזכויות, מי יתקע ליד השב שלא ישוב עוד לחטאו, ועוד.

¹ הדברים לקמן הינם שכתוב מתוך טיוטות של שיעורים שנאמרו לפני מספר שנים, שנעשה ע"י אחד מידידי החפץ בעילום שמו. אלו דברים שבע"פ שקשה להעבירם לכתב. על אף השינויים הרבים שחלו בתפיסתו של הציבור הדתי ובתפיסתי שלי במרוצת שנים אלו, שמחתי לשמוע שלא נס ליחם של הדברים. תקותי שהם ישאו פרי, ויעוררו את ליבנו לתשובה. יהיו דברים אלו לע"נ איש חסיד יקר ואהוב על הבריות ר' חנוך בן ארזה ז"ל שהסתלק לעולמו ללא עת.

² ספרו **תקנת השבין** מוקדש כולו לעניני תשובה. ענינים נוספים מפוזרים בכל כתביו.

חידושו של ר' צדוק

בניגוד למקובל קובע ר' צדוק:

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכויות, רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך.

התשובה, היינו שמשיב אותו דבר אל ה' יתברך, רוצה לומר שמכיר שהכל פועל ה' יתברך וכוחו, אפילו המחשבה טרם נוצרה בליבו של אדם... נמצא ה' יתברך נותן לו כוח אז גם בעבירה, ועל ידי זה, אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשין זכויות, כי גם זה היה רצון ה' יתברך כך.³

התשובה הגבוהה, תשובה מאהבה, אם כן איננה הכרה באחריות לחטא וחזרה ממנו⁴, אלא דוקא התנערות ממנה, פרי התובנה ש"כל מה שחטא היה ג"כ ברצון השי"ת". בלשון אחרת התשובה הינה קבלת עצמך גם כחוטא, מתוך הארה שלא אני עשיתי את עצמי אלא השם יתברך. הדרך שבה מתגבר החוטא על הקונפליקט שבינו לבין חייו ועל חוסר שביעות הרצון שלו מעצמו הינה דוקא בקבלת עצמו כפי שהוא. מה מביא את ר' צדוק לקביעה לא שגרתית, וניתן לומר מדהימה, זו?

גישת הרמב"ם

גישת הרמב"ם הפוכה, את התשובה הוא מעמיד דוקא על האמונה בבחירה אותה הוא נועץ בעצמות האלוקית עצמה. המשפט⁵: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו... ישתדל אדם לעשות תשובה... כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העוה"ב", איננו פשטני כפי שנראה במבט ראשון.

סוגיית הבחירה מרכזית מאד אצל הרמב"ם ומעסיקה אותו במקומות שונים. דעתו נחרצת: "יסוד תורת מרע"ה וכל ההולכים אחריה היא שהאדם בעל יכולת מוחלטת, כלומר שיש בטבעו ובבחירתו וחפצו לעשות כל מה שביד אדם לעשות בלי שיברא לו

³ שם אות ק עמ' 39.

⁴ השהו למשל לדברי הרב קוק באורות התשובה פרק ט"ז סי' א, 1: "אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם, וזהו ג"כ תוכן הודוי המחובר עם מצות התשובה שמודה האדם שאין שום ענין אחד, שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו כי אם אותו בעצמו. ובזה הוא מברר לעצמו את חופש רצונו ועוצם יכולתו על סדרי חיו ימעשיו, ומתוך כך הוא מפנה לפניו את הדרך לשוב אל ד', לחדש את חיו בסדר הטוב..."

⁵ בהלכות תשובה פרק ז' ה"א.

דבר מחודש כלל... וכך רצה, כלומר שמרצונו הקדום אשר לא חדל להיות... שיהא האדם בעל יכולת על כל אשר יחפוץ או יבחר ממה שיש לו יכולת עליו"⁶.

הרמב"ם מתווכח עם דעות המובאות שם ואשר לפיהן החירות האנושית איננה אבסולוטית ועצמית אלא נבראת ומחודשת על ידי הבורא יתברך. הרמב"ם סובר שהבחירה האנושית אבסולוטית, מקורה ברצון האלוהי הקדום וככזו אחת היא עם המוחלטות האלוהיות עצמה שהוא ורצונו אחד. האוטונומיה האנושית נעוצה במוחלטות האלוהיות עצמה. חופש זה מטיל על האדם אחריות עצומה, "אין הדבר תלוי אלא בי", אין לך להתחמק מהחירות ולהטיל את האחריות על משהו אחר. ההכרה בחירות עצמה היא המניע של האדם ליטול על עצמו אחריות לעצמו ולעולם⁷, מעלתו של בעל התשובה שהוא זה שמימש את חירותו ומתוך הכרת אמת חופשית בחר בדרך הנכונה "לא מפני דבר בעולם", ומכאן גם חלקו לעולם הבא שהוא תוצאה של ההשגה והדביקות באמת האלוהית. התשובה נובעת מההכרה של "אין הדבר תלוי אלא בי" ומנסילת האחריות של האדם לעצמו ולעולם כולו. החירות הופכת להיות המניע העיקרי לאמת לעבודת ד' ולתשובה.

אין עוד מלבדו

בניגוד לרמב"ם לפיו עקרון התשובה הינו "אין הדבר תלוי אלא בי", קובע ר' צדוק שבסיס התשובה הינה האמונה של "אין עוד מלבדו".

העיקרון פשוט: מפרספקטיבה אלוהית מוחלטת - "לית אתר פנוי מיניה", "כחשיכה כאורה לפניו". מפרספקטיבה זו "כשם שקילוסו של הקב"ה עולה מגן עדן, כך הוא עולה מהגיהנום". הבחירה, ובעקבותיה מושג החטא, שייכים לעולם נמוך יותר, אך הינם חסרי משמעות בתחום האלוהי העצומתי. ההתגברות על החטא, שהינה התשובה מאהבה, הינה היכולת והנכונות של האדם להגיע להכרה זו ולקבל אותה. לקמן נראה שלא רק תוכן התשובה הינו שאין דבר התלוי בי, אלא שאקט התשובה עצמו לא תלוי באדם.

שאלתו של השב בתשובה לא תהיה כדברי הרמב"ם: "האם יכול אני לשנות את אורח חיי?" אלא "האם יכול אני לקבל את עצמי?" יכולת לגמרי לא פשוטה, אולי בלתי אפשרית, משום שהיא מחייבת את האדם לוותר על נקודת הראות האישית, על האגו שלו, והרי כל ההויה האנושית מקבלת את ממשותה מנקודת ראות זו. לא מדובר בהתנערות שרירותית מהחטא, אלא כפי שצוטט לעיל ב"הארה" ממשית: "שיאיר ד' עיניו", וזו מנוגדת בתכלית לתודעה האנושית הרואה באדם מקור אוטונומי לפעולה. האדמו"ר הזקן מחב"ד רואה בכך מסירות נפש למיתה, בדרגתה הגבוהה ביותר. מבחינה

⁶ מורה נבוכים ח"ג פרק י"ז עמ' שיא, בהוצאת הרב קאפח.

⁷ הגרי"ד סולוביצ'יק בעל התשובה עמ' 209 ואילך הרחיב בהסבר שיטת הרמב"ם.

זו ההתגברות על הדמיון, אם היא בכלל אפשרית, קשה הרבה יותר, מכל עבודה ממשית כל שהיא, שהמתנגדים ובעלי המוסר מדריכים לקראתה⁸.

שני טיפוסים דתיים

לפנינו שני טיפוסים דתיים: "שתי דרכים לתרבות הנפש ולהתגברות על צרותה וקיהותה הטבעית.

הדרך האחת היא - מתיחת הרוח והרצון, הריכוז וההתנכרות מדעת לדברים ולעצמו. כל "רציונליזם", וכל מוסר של "שחרור עצמי", של "עשיית דין בעצמו", של "השתלמות עצמית", כולם עומדים על מגמה זו.

הדרך השנייה היא - דרך הפוגת הרוח והרצון, של התפשטות והתרבות ניתוקם של החושים, המרתקים מאליהם אפילו בזמן עמידה של בטלה ורפיון את העולם, האלוהים, את הבריות ויתר היצורים אל גופך ואל האני שלך...

ההולך בראשונה משתי הדרכים האלה ירא את השניה. אין הוא בוטח בפשרו ובמהלכו של העולם, בפשרה ובמהלכה של נפשו שלו, ואינו בוטח אלא בו עצמו וברצונו. סמל השלימות בעיניו הוא "לקחת בידיו" את עצמו ואת העולם. ההולך בדרך השנייה - ירא לא פחות מזה את הראשונה. הוא המתחיל בבטחון ללא שיור בהוויה ובשורשי כל הדברים שמתוכם הם צומחים, רואה כטירוף דעת את הרצון ל"סדר" עולם מפקפק. עם ההרגשה העמוקה שהוא חלק מהעולם, ועם שהוא מלא אהבת מכורה לעולם זה, על כורחו רואה הוא שאין הדעת סובלת את הרעיון שיבוא חלק לעשות את הכל דבר המשובח מכל זה שהוא מקיף ומחזיק גם אותו עצמו"⁹.

הפטליזם האיז'ביצ'א - ידיעה ובחירה

היבט אחר של קביעתו זו של ר' צדוק כרוכה באחד מהיסודות הבסיסיים ביותר במשנת איז'ביצ'א¹⁰. סוד הידיעה והבחירה. בהמשך הקטע שצוטט לעיל מצדקת הצדיק מביא ר' צדוק סיוע לשיטתו מדברי האר"י ז"ל¹¹,¹². בעקבות רבו מלמד ר' צדוק שהידיעה

⁸ ראה דברי הרא"ה קוק באורות הקודש ח"ב עמ' ת: "אמנם באמת אין עבודה זו קלה כ"כ כמו שמצייר אותה הדמיון לכאורה, היציאה לחופש ממסגר הדמיון היא עבודה לא פחות קשה מהיציאה לחופש מאיזה מסגר מציאותי..."

⁹ מכס שלר מצוטט בחסד וחירות, ולטש, מוסד ביאליק עמ' 84.

¹⁰ האדמו"ר מיאז'ביצה מלמד ש"הכל בידי שמים" וגם יראת שמים, הבחירה איננה אלא לפני ועל הגוון. על סוגיה זו במשנת איז'ביצה נכתב רבות במחקר. ראה למשל י' וייס, "תורת הדיטרמיניזם הדתי לר"י מאיז'ביצה" בספר היובל ליצחק בער, וכן ר' ש"ן, "אוטונומיה של הרוח ותורת משה" במולד תשכ"ד.

¹¹ "...עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכויות, רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך... וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האריז"ל... ששניהם אמת, כל אחד

האלוקית הינה הדרגה הגבוהה והאמת העצמותית (אף על פי שנמצא אצלו גם דיבורים בשבח ההשתדלות ובחשיבות היצירה¹³).

הסתירה בין הידיעה לבחירה נפתרת בכך שהללו שייכים לעולמות שונים ונמצאים במישורים שונים של ההויה. כל מישור בפני עצמו חף מסתירה, ואי אפשר להקשות ממישור למישור. אך כאמור הידיעה משקפת מישור גבוה ועצמותי יותר והיא קשורה לאמת של "ממלא כל עלמין", בה אין לאדם ישות עצמית ובחירה אוטונומית¹⁴. למעשה האדם אינו יכול להשתנות כלל ועיקר, "אף על פי שהבחירה נתונה לאדם, מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו..."¹⁵, "חז"ל הסתירו את הסוד הזה וליבא לפומא לא גליא. אלה שאין להם חלק לעולם הבא, כמו מנשה למשל, לא הועילה להם תשובה, היות ששורשם רע.

התשובה איננה אלא ביטוי של מה שהיה באדם מראש, או בלשון ר' צדוק - חזרה לשורש. זו מזוהה לרוב עם עומק הלב של האדם, ולכך תתפס פעולת התשובה כחזרה וכגילוי מעמקי הלב. ואמנם בתורות רבות אנו מוצאים תיאור כזה של התשובה, כגילוי האותנטיות הנתונה מראש¹⁶.

אלא שמצידיה של תפיסה זו המלמדת שהכל בידי שמים איננו מביא בהכרח למסקנה שאין לו לאדם אלא לקבל את עצמו שהוא גורלו. הקביעה שכל מה שהאדם עושה נגזר מראש עשויה גם לשחרר את האדם לפעילות חפשית המקבלת את עצמתה מאמונה זו

במקום בפני עצמו; במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה..."

וכשמשיג לאור זה העצום, אז שבו כל דונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת ה' יתברך, והוא ודעתו ורצונו - הכל אחד, ומאחר שה' יתברך רצה כן, הרי הכל זכויות..."

¹² דברים אלו מופיעים ב**רסיסי לילה** עמ' 112 בשם תיקוני זוהר חדש; עוד עיין שם עמ' 148; עיין עוד **דובר צדק** עמ' 127.

¹³ לדוגמה: "...זוה עיקר קדושת הארץ, שלא להשקיע בדמיונות של שלוה, רק לידע שצריך השתדלות ואדם לעמל יולד...", **רסיסי לילה** עמ' 56.

¹⁴ והשוה לדין בספר העיקרים על תשובה מאהבה: ר"י אלבו רואה בה חסד, ורק תשובה מיראה היא תוצאה של מנגנון וחוקיות טבעית.

¹⁵ **צדקת הצדיק** עמ' 57: "...אף על פי שהבחירה נתונה לאדם, מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משורשו ועיקרו... אף על פי שלא רצו רז"ל לגלות זה הגמירא בפירושו, מכל מקום גילוהו בסוד בכמה מקומות למבינים... השורש הזה נעלם מכל הברואים... כי ליבא לפומא לא גליא. ולכן מצינו גם כן חטאים שאמרו ז"ל שאין להם חלק לעולם הבא, היינו שהעיקר חסר מן הספר ושורשו רע, ולכך למאן דאמר "מנשה אין לו חלק לעולם הבא", לא הועילה לו תשובתו, כי מאחר דעיקרו בישא. ולכן אמר דמרפה ידי בעלי תשובה... אבל באמת אין זה ריפוי כלל... ולכשיזכה ברחמים או ליהפך ח"ו, אז יהיה באמת שורשו כך, ואין שינוי בידיעה, כי ידיעת השי"ת אין גופל תחת הזמן דעבר ועתיד, רק אנו תחת הזמן... וכשה' יתברך מקבל [את החוטא], אז מתגלה למפרע דעיקרו כך..."

¹⁶ ראה גם דברי אדמה"ז **בתניא** פי"ד הקובע שאין ביד הבינוני להשתנות ולהפוך לצדיק גמור.

דוקא. המאמין בה יכול לפעול באופן חפשי, ולא עוד אלא שהוא סמוך ובטוח שהוא איננו יכול אחרת, ושכך הוא רצון השם יתברך. היצירה האנושית חושפת למפרע את מה שהיה מונח בשורש. יש כאן מעגל קיברנטי לפיו העבר נקבע בעתיד – אז יהיה באמת שורשו כך, ואין שינוי בידיעה, כי ידיעת השי"ת אין נופל תחת הזמן דעבר ועתיד, רק אנו תחת הזמן... וכשה' יתברך מקבלו [את החוטא], אז מתגלה למפרע דעיקרו כך...¹⁷.

בהקשר כזה דוקא הגישה הפטליסטית עשויה להביא להשתדלות נמרצת¹⁸. המשמעות הינה שאף על פי שהאדם יכול ואף חייב לפעול לפי בחירתו, הרי האוטנטייות, יכולתו להשתנות מבחינה פנימית ולהזדהות עם מעשיו איננה תלויה בו, והיא אמנם בידי שמים ומופיעה כהשראה והתגלות¹⁹.²⁰ זהו כיוון נוסף שניתן להסב אליו את הגישה הפטליסטית, יש לראות בו את השלב הבא. אחרי שהאדם מקבל את עצמו, הוא עשוי לקבל מוטיבציה חזקה לפעולה.

כאן אנו נוגעים בליבה של כל שיטה העוסקת בתיקון פנימי, האמנם יכול האדם לשנות מכח החלטותיו המודעות את פנימיותו? שאלה נוספת שניתן לשאול הינה האם הו מצווה על כך?²¹

¹⁷ לעיל בהערה 15.

¹⁸ פרשת בלעם מתבארת על ידו בהקשר הנ"ל. כך בצדקת הצדיק עמ' 57: "...שורש נפשות כל ישראל הוא ממקור החיים.. ואפילו אותם שמנו שם מישראל [שאין להם חלק לעולם הבא], יש להם תיקון על ידי דורשי רשומות.. ודבר זה נתגלה לראשונה בביאור על ידי בלעם, שכל פרשתו הוא על ענין מעלה זו של ישראל.. והיינו כי ידע [בלעם] שעל ידי המעשים יוכל להשתנות גם השורש, והוא לא הודיעם זה, רק החליק לשון, כדי שיבטחו על ידי זה ויחטאו וישתנה השורש... וגם כי כל השגות אדם בעולם הזה - מעולם הבא הוא... והעולם הבא נקרא שורש, ויכול להשתנות כנ"ל... ושלמה המלך עליו השלום, לא היה אדם שידע אמיתות דבר זה כמוהו, ולכך בטח לעבור על דברי תורה על פי דעתו, ולכך בקשו לדונו שאין לו חלק לעולם הבא, אבל לא עלתה בידם...".

מטרתו של בלעם היתה לשנות את השורש עצמו באמצעות המעשים. התוצאה היתה הפוכה. חטאי שלמה הם תוצאה של ידיעתו שאת השורש אי אפשר לשנות. יש כאן תפיסה שלפיה בעולם הבא, שהוא השורש והאותנטיות שמעבר לטוב ולרע, המעשה מאבד את משמעותו.

¹⁹ השה לדברי אדמוה"ז לעיל הע' 16.

²⁰ ראה דברי האדמו"ר מאיז'ביצה במי השילוח לפ' יתרו עה"פ "ויהי קול השופר". האדמו"ר קובע שעשרת הדברות נאמרו מכוחו ולפי דרגתו ותפיסתו של משה: "כי באמת משה היה אומר עשרת הדברות לישראל". החלק האלקי שבתורה הינו החקיקה בלב: "אך בשורש הדבר שיוחקו הדברי תורה בליבות ישראל זה היה מאת השם יתברך".

²¹ בעלי המוסר עסקו אף הם בשאלה זו, ראה דבריו של ר' ישראל סלנטר ב"מאמר בענין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה": "כי לא נברא האדם לתקן את כוחותיו הפנימיות בשלימות גמור, ורק ראשיתו השתדלותו צריך להיות לתקן את החיצוניות בתכלית השלימות, עד אשר יפעלו פעולה חזקה על הפנימיות, ואז יעזור לו הקב"ה לנצח את יצרו...". הגרי"ס כמו החסידים מודים בחוסר האפשרות של האדם לשנות את פנימיותו, אך בניגוד לחסידים לא ראה הגרי"ס תיקון כזה כמטרה עליונה ולא זיהה את

כנותה של התשובה: קיום והכרה

העיקר הינו כנותה של התשובה, התשובה הפנימית מעומקא דליבא - מלמד ר' צדוק²². התשובה איננה הכרה, גם לא החלטה - תקיפה ככל שתהיה, מהסיבה הפשוטה, שהקיום הממשי איננו בר המרה; מה שאתה חושב, מה שאתה מחליט, איננו בהכרח מה שאתה. התשובה קיימת בממשות הקיומית עצמה, מה שאתה באמת רוצה ולא מה שאתה חושב, מרגיש או עושה באופן מאולץ. אין לה לכן אחיזה במשהו; היא הדבר עצמו. אך אם איננה מחשבה, החלטה, אחיזה - איך יכול האדם לעשותה?

הפילוסופים האכסטיטנציאליסטים יפרשו זאת מתוך התובנה שההכרה איננה הישות, וזו האחרונה נמצאת בקיום עצמו²³.

בעייתו של השב בתשובה חמורה הרבה יותר, מי יתקע לידו של בעל התשובה שלא יתפתה שוב? והרי הבטחה זו "שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", ותחושת הבטחון בתשובתו - הם עיקר כיסופיו²⁴.

כבר הרמב"ם הכיר סוד זה, בקביעתו שהתשובה איננה אלא חזרה בפועל ממש לאותו מצב שהיה בזמן החטא, אך מתוך הכרעה הפוכה. לשיטתו, אי אפשר לתקן את קלקול העבר אלא מתוך אותה סיטואציה עצמה של החטא. תשובה מופשטת במישור של הדעת

ה"עצמיות" עם הפנימיות דוקא. מדבריו נראה שהוא מזהה "עצמיות" זו דוקא עם ההחלטה המודעת וראה עוד לקמן.

²² "וע"י התשובה או נעשה המתקת הדינים בשורשם, כי השורש הכל בלב...". (צדקת הצדיק אות קסח, עמ' 80). "...ועיקר התשובה הוא בהרהור בלב בלבד, שהרי נקרא בכך צדיק גמור אפילו היה מקודם רשע גמור... ואפילו הוידוי דברים... זהו מצוה בפני עצמה ואינו מעכב התשובה שעיקרה בלב, לבד שמתחרט על העבר ומסכים בליבו שלא לשוב עוד לכיסלה ושלא יחטא עוד. ואף על גב דלא נגלה לשום אדם ואפילו למלאכי השרת שאין יודעים מה בלב - קמי שמיא גליא, והא נקרא צדיק גמור באמת, אפילו הגדיל עבירות עד למעלה...". [תקנת השבין ס' ט', סע' א' עמ' 100].

²³ הויכוח עתיק יומין. הרמב"ם שייך למסורת הארוכה המזהה את העצמות והקיום עם התודעה. "אני מכיר - אני קיים". כך ביחס לעצמות האלוקית המזוהה עם החכמה, "אחדות שכל משכיל ומושכל", וכך ביחס לעצמות האנושית, צורת האדם המזוהה עם השכל. המקובלים ובעקבותיהם החסידיים חלקו כידוע על הרמב"ם ודיברו על עצמות הקודמת לחכמה, והמזוהה לא פעם עם הרצון או ספירת הכתר בקבלה. הויכוח כאמור איננו רק ביחס למציאות האלוקית, אלא גם ביחס להויה האנושית, ובחסידות הוא מקבל לא פעם גוון אכסטיטנציאליסטי מובהק.

²⁴ זו למעשה השאלה המרכזית שמעלה הגרי"ס במאמר שהוזכר לעיל בהערה 20. הגרי"ס מוצא את בטחונו בהבטחה האלוקית שהקב"ה עוזרו. סרטור מתאר "בעת" זה באופן הבא: "התודעה נחרדת מן הספונטניות שלה עצמה מכיון שהיא חשה אותה מעבר לחירות... נראה לנו כי ספונטניות מפלצתית זו נמצאת בשורשן של מחלת עצבים מרובות". **מבחר כתבים** בתרגומו של מנחם בריינקר, הוצ' ספרית הפועלים ח"א עמ' 49. התודעה מגלה את עצמה כאפשרות שאיננה נשלטת ע"י עצמה, ומכאן הבעתה התוקפת אותה, ורגשי האשמה המלוים אותה. למעשה הבעיה שמעלה סרטור היא עצמה בעית הבינוני של אדמוה"ז **בתניא**, הבינוני שאיננו יכול להזדהות עם עצמו, משום שהרע נשאר אצלו "כתקופו כתולדתו".

או באימוץ הרצון - איננה תשובה גמורה אלא תשובה בדרגה נמוכה. את הגדרת התשובה בתחילת פרק ב' מהלכות תשובה הוא איננו פותח בהגדרה מפשטת, אלא בתיאור טיפולוגי של התשובה המעולה. הרמב"ם רוצה לגזור מתיאור זה את הגדרת התשובה בהלכה שאחריה.

איזו היא תשובה גמורה?... הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה, ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה.

כבר הראשונים דנו בשאלה אם מותר לכתחילה לשב להעמיד את עצמו בנסיון כדי לזכות לתשובה גמורה, אך חזרה כזו נדירה, ויש אף הטוענים שאיננה קיימת כל ועיקר בעולמנו, מה יעשה אם כן השב "שלא זכה" להזדמנות נוספת של עמידה בנסיון? למי שאיננו שב בתשובה הגמורה? אין לו לרמב"ם פתרון אחר מלבד הקביעה; "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם".²⁵ השב זקוק לעדותו של "יודע התעלומות", וזה יהיה החותם הממשי והאוביקטיבי לכנות התשובה ולממשותה.

ויעיד עליו יודע תעלומות

דברי הרמב"ם: "...ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר: 'ולא נאמר עוד אלוקיננו למעשה ידינו...' נידונו על ידי המפרשים. הכסף משנה תמה על מקורו של הרמב"ם, ופירש שכונתו היא שיקח את הקב"ה עליו לעד.²⁶ הגרי"ד סולובייצ'יק²⁷ מצא לרמב"ם מקור בפסיקתא דרב כהנא.²⁸ ככל הנראה, הדרשן דרש את המילה "עד" שבפסוק "עד ה' אלוקיך" במונן של "עד". הרמב"ם כדרכו, בחופש שהוא נוטל לעצמו בהבאת דרשות חז"ל, הביא סיפא דקרא. כמו כן הרעיון במדרש הוא ההבטחה על קבלת התשובה, אך לא העמדת הבורא יתברך כעד.

²⁵ שם פרק ב, ה"ב.

²⁶ הכסף משנה מלמד שכונת הרמב"ם הינה, ויעיד עליו את יודע תעלומות וכו'. הוא למד זאת מניתוח הפסוקים בהושע יד [ג, ד]: "קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמרו אליו כל תשא עוון וקח טוב...ולא נאמר עוד אלוקיננו למעשה ידינו...". הקשר האמירה הינה האמירה לקב"ה. ועיין לחם משנה שהקשה: ואם תאמר: איך הקב"ה יעיד עליו כך, וכי לא נשארה הבחירה בידו?...ויש לומר דפירושו כך הוא: שבשעה שהוא עושה תשובה, צריך שיקבל עליו לעד ה' יתברך שלא ישוב לזה החטא לעולם...".

ר' צדוק [תקנת השבין סי' ט', סע' ב'] כתב על דבריהם שאינם מוכרחים.

²⁷ על התשובה עמ' 127.

²⁸ פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה כד: [טו] "ר' אלע' /אלעזר/ בנו של ר' יוסי הגלילי או' אמרו ישר' /ישראל/ לפני הק' /הקב"ה/ רבון העולמים אם עושים אנו תשובה מי מעיד עלינו, א' להם לרעה אני נעשה לכם עד ולטובה איני נעשה לכם עד. לרעה אני נעשה לכם עד, וקרבותי אליכם למשפט והייתי עד ממהר (מלאכי ג, ה). ולטובה איני נעשה לכם עד..."

נראה שהכינוי "יודע תעלומות" מסגיר את כוונת הרמב"ם. בעייתו של השב הינה הבטחון בתשובתו, בטחון שכאמור לא ניתן לרוכשו אלא באמצעות עמידה בנסיון. אבל התשובה הרגילה לא מעניקה הזמנות כזו. תשובה זו מתוארת כהחלטה לקראת העתיד: "ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד"²⁹.

זאת, בהתאם לשיטתו של הרמב"ם המזהה את עצמותו של האדם עם הכרתו, שליטתו של האדם במעשיו וחירותו הינה פונקציה של מודעתו ושל שקיפותה העצמית³⁰. כדי שהחלטה זו תהיה אמנם החלטה מוחלטת צריכה היא להיות החלטה שיודע תעלומות מעיד עליה, רק לפניו קיימת שקיפות מוחלטת של התודעה לעצמה, שהרי מלפניו אין דבר נסתר. עדותו או העדאתו של יודע תעלומות הינה המדיום שבאמצעותו עשויה החלטת בעל התשובה להיות החלטה אמינה משום שאין דבר נסתר מלפניו³¹. העמידה לפני ד' איננה מאפשרת חוסר יושר; העדות של "יודע תעלומות" איננה על כך שלא יחטא, אלא על טיבה של החלטתו. לפני ה' אי אפשר לשקר ולהונות את עצמו - הוא הרי יודע את האמת.

כאמור, הבעיה הקשה של בעל התשובה היא טבעו ההפכפך של האדם, בהלתה של התודעה השקופה לעצמה ואשר רואה את עצמה כאפשרות שבה אין הבטחה בפני החטא. רצונו של השב באחיזה מוצקה, הינה מקור מצוקתו. הוא שואף לבטחון בכנות תשובתו - מנין ישאב אותו?

ניתן אף לפרש עדות זו כהשבעה וכפי שפירש הגרי"ד סולוביצ'ק³². משמעות השבועה של השב מבטאת רצון לעגן את ההתחייבות עיגון אוביקטיבי מחייב. תפקידו של ה"עד" כאן, הוא כמו העדים בשטר - הם הנותנים את התוקף המשפטי-אוביקטיבי להתחייבות, כך ששוב לא ניתן לחמוק ממנה. ר' צדוק חולק על הפירוש הזה בדברי הרמב"ם.

²⁹ שם פ"ב ה"ב.

³⁰ ראה דבריו בריש פרק ה': "רשות לכל אדם נתונה... הוא שכתוב בתורה "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע... שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ...". השוה לתיאור החירות של דיקרט אצל סרטל לעיל הע' 23 עמ' 3.

³¹ פיתוח מרשים של שיטה זו נמצא במאמר "דרכי התשובה" של הסבא מנובהרדוק בספר **מדרגת האדם**. לפי דעתו תתכן "קונברסיה" היפוך הלב המוחלט של האדם באמצעות החלטתו המידית. העובדה שרוב בני אדם לא מצליחים בכך נובעת לדעתו מכך שאינם מאמינים בחירותם להשתנות. המודעות המודעת לכך שאמנם היא מתכונת לקיים את החלטתה יכולה להביא להזות מהות עצמה. זאת אמנם השאלה המהותית האם התודעה המכוונת לעצמה יכולה לחולל תנועה מוחלטת, האם המודעות יכולה להביא לאמונה. בנקודה זו מיצגים ר' צדוק והסבא עמדות הפוכות ומנוגדות.

³² על התשובה עמ' 129 ואילך.

כנות

כדרך החסידים המחפשים את דביקותם הפנימית, השאלה המעניינת את ר' צדוק איננה שאלת הרמב"ם, האם ישוב החוטא לכיסלה אלא כנותו של השב, המצב הנפשי שבמהווה התשובה. כאמור³³ הוא קובע שעיקר התשובה היא בלב, והוא אף מביא ראיות מדברי חז"ל ש"אינו מעכב התשובה שעיקרה בלב לבד... והוא הנקרא צדיק גמור באמת... אפילו גזל ולא החזיר הגזילה רק שקיבל בלבו להחזיר מהני... אפילו יחזור וירשיע"³⁴. את דברי עדותו של יודע תעלומות הוא מפרש באופן מתון³⁵; אין זו עדות לשב ששוב לא יחטא. אף על פי שכך ניתן לישב את קושית **הכסף משנה**, שהרי אין זה תנאי מתנאי התשובה. התנאי הינו הכוונה הכנה שלא לחזור על החטא. ההעדאה איננה אלא אמצעי להגיע לכנות, והיא הקובעת, גם אם אחר כך שב לכיסלו.

עד כדי כך הוא נאמן לשיטתו, שהוא דוחה את דברי הרמב"ם על התשובה הגמורה כחזרה על הנסיון³⁶, ומפרש שזה איננו כפי שהוסבר הטיפולוגיה האידיאלית של התשובה, אלא לענין תשובה מן המובחר, או למצער מפרשם בפנים שונות³⁷, העיקר בעיניו הוא הכנות של התשובה. גישה זו מצטרפת למגמה החסידית הכללית מדגישה את ערך הכונה הפנימית, אך גם לתפיסתו של ר' צדוק לפיה בסופו של חשבון המעשה איננו תלוי באדם. אך נראה שיש כאן רצון לרכך את התביעה החמורה הרמב"ם יסטיית להגיע לודאות 'מוחצת' בכנות השב, תביעה הנדחית על ידו. לדחיה זו אפקט תרפי של שחרור מה"אובססיה" של המוחלט. הקלה וסנגוריה הקובעת שאין לו לאדם אלא כנותו האנושית ולא נדרש ממנו להגיע למוחלטות אוביקטיבית! כפי שנראה מיצוי התהליך של קבלת עצמו מביא אף לקבלת עצמו כספק, כחסר כנות ואפילו ליתור על הפנימיות!

התשובה היא תהליך אנושי שמתחשב בכך, שאין אפשרות לקבע את הסוביקט לכלל אוביקט. ה'פקטואליות' של הרמב"ם מומרת אצל ר' צדוק בכנות אכזיסטנציאלית, ובגלגול הבא יותר גם על כנות זו.

בכל אופן כפי שהזכרנו לעיל³⁸ תשובה זו לא תלויה באדם. במקום אחר³⁹ קובע ר' צדוק שתשובה זו שהיא התשובה מאהבה "א"א להגיע בהשתדלות האדם... והאתערותא דלעילא קודמת בזה לעולם".

³³ לעיל הע' 22.

³⁴ **תקנת השבין** סי' ט' סע' א עמ' 100.

³⁵ שם סע' ב עמ' 101.

³⁶ שם ט, ה: "ועל כן אפילו עשה תשובה באחרונה וביום מותו, ולא נזדמן לו כלל דבר עבירה, מכל מקום אם היתה בכל ליבו, ואפילו נזדמן לו אחר כך ולא עמד בנסיון, אם בשעת מעשה היתה בכל ליבו...הרי

זה בעל תשובה גמור באותה שעה..."

³⁷ שם סי' ט, סע' ג-ד.

³⁸ לעיל ליד הע' 14.

³⁹ **תקנת השבין** סי' ה' סע' ו' עמ' 25.

תשובה מאהבה ותשובה מיראה

עסקנו עד עתה בשני ענינים. בעוד שלפי הרמב"ם התשובה הינה התגברות על עצמו, לפי ר' צדוק היא קבלת עצמו. בעוד שלפי הרמב"ם התגברות זו נעשית באמצעות ההכרה השקופה לעצמה ורוכשת לעצמה חירות ושליטה, לפי ר' צדוק הלב הוא נושאה של התשובה. הוא איננו מושא המוכתב על ידי התודעה, אלא חירות הנתונה לעצמה, כשמטרתו האמיתית הינה דוקא לוותר על השליטה ולקבל את עצמו. הכנות היא מה שהלב הינו, ואת היכולת של הלב לקבל את עצמו מיצרת אהבת ד'.

בתקנת השבין⁴⁰ מפתח ר' צדוק את ההבחנה בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה סביב חילוקה המפורסם של הגמרא⁴¹ בין תשובה מיראה שבה ה"זדונות נעשות לו שגגות", לתשובה מאהבה "שזדונות נעשות לו זכויות". ענינו של הירא הוא לא לבעוט בציוויו של הקב"ה, ואין לו כל ענין לחקור אחרי מעמקי רצונו יתברך. עיקרה של היראה הוא בפסיביות של 'שב ואל תעשה'. היראה מכוננת את שביית הלב, ואת ההימנעות מרע, כשהמטרה היא לא לקלקל, ולא להכעיס את הבורא. גם כשהיא הופכת למניע לקיום עשה, המניע הינו תוצאה של שלילה, היראה שלא לקיים את הציווי האלוקי⁴².

היראה אחוזה במישור של הבחירה, בהבחנה התשתיתית שבין טוב לרע. הירא חי בכפל תודעה; מצד אחד הוא יודע ש"הכל היה ברצונו יתברך", ו"לית אתר פנוי מיניה", גם העבירה ולא פחות מכך - הרצון לעבירה, ומאיך אין ידיעה זו משנה את תודעת החטא, כי זו אופיה של מידת היראה שכל ענינה לא לבעוט בציווי האלוקי, גם במחיר של ויתור על מימוש מעמקי רצונו יתברך. אשר על כן, גם השב מיראה שיודע שהכל מאיתו יתברך - גם הרצון לעבירה, על פי התפיסה האיז'ביצאית, מכל מקום נמנע מלממש את מעמקי רצונו יתברך, שהרי אינו עושה אלא שלא לבעוט בציוויו. מכאן שגם אחרי שהירא מגיע להכרה שהכל ברצונו יתברך, וגם החטא נעשה ברצונו יתברך, הרי אין בכך לשנות את

⁴⁰ סי' ה'.

⁴¹ יומא פו, ב.

⁴² "וזהו החילוק בין אהבה ליראה; כידוע דאהבה שורש לקום ועשה, ויראה - ל'שב ואל תעשה'... דעל ידי

יראה הוא רק שביית הלב ומוח מהתעוררות לרע, ועל ידי זה מתקן רק מעשה האיסור שלא יהיה נחשב לזדון, כי כל זכויות של העושה מיראה הוא רק מפני שה' יתברך ציוה לעשות כן, ירא להמרות ציוויו, ומפני כן הוא עושה, וכמו שאמרו בירושלמי "עשה מיראה, שאם באת לבעוט, דע שאתה ירא ואין ירא בועט". וזה כוח היראה - למנוע מלבעוט, והיינו לעבור על רצון ה' יתברך, ועיקרו בשב ואל תעשה.

ואם כן, העבירה, אף דמכיר עתה דאתה עמדי והכל היה ברצונו יתברך, וכיון דכך רצה יתברך, הוא זכויות - מכל מקום הוא לא היה מכניס עצמו לזה לעשות כן, אפילו היה יודע אז דכך רצון ה' יתברך, וכיון דכך רצה יתברך הוא זכויות, מכל מקום הוא לא היה מכניס עצמו לזה לעשות כן, אפילו היה יודע אז דכך רצון ה' יתברך, כיון דציווי ה' יתברך בתורה הוא אדרבה להיפך ונענש על מעשה זה אף דמכל מקום רצון ה' יתברך שיעשה ויענש, מצד היראה אין עושה אלא כדי שלא לבעוט בציוויו, ולא לחקור אחר מעמקי רצונו, ולעשות דבר שהיפך ציוויו". [תקנת השבין סימן ה']

כונתו בשעת החטא, שהיתה כונה להרע ולא להיטיב. דומה הוא לאדם ש"נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה", שלדברי הגמרא⁴³ מעמדו כשל שוגג. זהו מקרה בוחן של מידת ה"פריסה" של הנוכחות האלוקית, זו הממלאת את כל העולם כולו. יכולה היא לכבוש את האוביקט, החטא לכשעצמו המתגלה כרצון אלוקי, האם יכולה היא גם לנכס לעצמה את הסוביקט, הרי הוא יודע את מניעיו השליליים ואת כוונתו לחטא, הוא הרי לא התכוון למצוה, האם גם הסוביקט התופס את עצמו כחירות יכול להפוך לחלק מהרצון האלוקי, האם לא שמורה לו אוטונומיה מוחלטת. לירא לא מזומנת אפשרות כזו, שהרי עצם תודעת היראה יש בה עדיין משום הגנה על אוטונומיה זו, הוא פועל משום שהוא, האני שלו ירא. ביכולתו להמיר את הזדונות לשגגות, שפירושו שהוא עשה מצוה אך בשוגג שהרי כוונתו היתה לחטא⁴⁴.

האוהב - חשקו ותאוותו למלאת רצון אוהבו

התשובה מאהבה היא הנכונות המלאה לעשות את העבירה ולהיענש עליה באבדן שני העולמות, כיון שמתברר למפרע שהיא היתה רצון ד'⁴⁵. מטרתו של האוהב היא לעשות נחת רוח לבוראו. לכן הוא מוכן גם לעבור 'עבירה לשמה' כל עוד זה רצונו יתברך.

⁴³ נזיר כג,א.

⁴⁴ את הפתרון של ר' צדוק לסוגיית הכנות של השב, ושל הפיכת הזדונות לזכויות, יש להשוות לפתרון של ר"י אלבו בספר העיקרים מאמר ד' פכ"ז. אצל העיקרים, החרטה מגלה שהמעשה היה בלי הכרה. בדרכו של אריסטו: פעולות השכל אינן מקבלות חרטה. כבר ראינו לעיל בגוף המאמר את התפיסה של הראשונים לפיה שקיפות ההכרה היא הערובה לכך שהחוטא לא יחזור לכסלו. התנועה של החרטה היא להשיב את מעשה העבר למציאות של בחירה במובן של אפשרות, באופן שהמעשה לא היה עצמי, הוא נעשה מחוסר ידיעה במובן של חוסר בהירות של ההכרה, מתוך בערות ולכן יחשב כשגגה, זה צד הכפרה בתשובה. אצל ר' צדוק ישנו דטרמיניזם בעצם הרצון האנושי. הכפרה של התשובה היא בהתנערות מאשליית הבחירה - עד שיאיר ה' עיניו. אז מתברר שגם העבירה היא רצון ה'. אצל העיקרים התהליך הוא הפוך: ע"י החרטה מתגלה שהעבירה היתה מקריות וכן הכפרה היא בהגעת האדם להנהרה הפנית, לדטרמיניזם של פעולת הרצון. יתירה מזו: אין אצלו גילוי בדיעבד של מקריות העבירה אלא החרטה מחוללת את הענין. בלא חרטה, העבירה היא ממשית. החרטה משנה את ההקשר של הרצון ובוזה עצמו יוצרת את הכפרה. מבחינה זו העיקרים קרוב לרמב"ם שנועץ את הכפרה בהכרעה האישית, בהשתנות. אלא שאצל הרמב"ם אין תיקון של העבר ואין התיחסות לעבר ועצם העתיד המתוקן, הכפרה הינה תיקון העתיד ולא העבר, ואצל העיקרים יש טיפול במוטיבציה של העבירה, ונתינת הקשר אחר לעבירה.

⁴⁵ 'אבל האוהב - כל חשקו ותאוותו למלאת רצון אוהבו, ולעשות מה שיהיה לרצון לפניו בין ציוהו בין לא ציוהו - שכל מגמתו לעשות דבר שיהיה לו נחת רוח... ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לענין כזה על דרך עבירה לשמה דיצל, ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר... והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל... לא הביטה על העבירה...מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה [ש]אפילו אין שום הטר לדבר זה והיא תיענש על זה, מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם... ועל זה אמר במצות האהבה 'בכל נפשך' דפשוטו הוא כמו שאמר למסור נפשו ונשמתו גם כן בשביל אהבת ה' יתברך, והקדים 'בכל לבבך' שאמרו ז"ל: בשני יצריך, דזהו גם כן ממידת האהבה, וכמו שאמרו

ר' צדוק משתמש בהבחנה אותה קיבל ממורו האיז'ביצאי, והיא מורשת קוצק. אפשר לומר שהאיז'ביצאי שאל את עצמו שאלה, שאדם דתי אורתודוכסי לא מעיז בדרך כלל לשאול את עצמו.

ההנחה היסודית של האמונה במובנה התמים היא, שתורה ומצוות הם בלבד גילוי רצון ה', ולעולם אין לשאול את השאלה האם ד' רוצה שאעשה את מה שכתוב בתורה⁴⁶. בדרך כלל, השאלה הנשאלת הינה: מדוע ד' רוצה זאת, מה פירושו של רצון ד' וכיצד בזה. האיז'ביצאי שואל את עצמו באופן ישיר ובלתי אמצעי מהו רצון ד'. לדעתו זו הדרך היחידה להגיע לעמידה בלתי אמצעית ולא מתווכת לפני ד'. הוא מעדיף את הצדיק המכניס את עצמו לספיקות⁴⁷, לזה הפועל לפי השולחן ערוך ואיננו שואל שאלות. שאלה זו מביאה אותו להבחנה רדיקלית: ישנן כמה רמות של אמת - התורה היא גילוי של האמת הנורמטיבית, ומכאן נגזרת המחויבות הטוטלית של היהודי לתורה. אך במישור

בירושלמי אברהם אבינו ע"ה עשה יצר רע-טוב... מצד מידת האהבה ותוקף החשק לה' יתברך, יוכל לאהפכא, ולעשותו טוב, כידוע ממשל הזונה המובא בזהר, דעיקר ברייתו היה ברצון ה' יתברך... אבל מי שבתוקף אהבה ה' יתברך, דכל חשקו ותאוותיו הוא למצוא דבר לנחת רוח לפניו יתברך, גם כשיזדמנו לפניו חשקי ותאוות עולם הזה, אין צריך להתגבר נגדם ולאכפייא להו, כי מי שליבו בווער באהבת ה' יתברך, כל אהבות אחרות בטלות לגבה, כמו שאנו רואים בתאוות עולם הזה כממון וכיוצא, שמי ששקוע ושוקד למלאת אהבתו ותאוותו בדבר זה, גם אם ימצא ויפגע באהבות אחרות - לא יפן להם, ואין חילוק אליו בלכתו להרוויח ממון הרבה, אם אוכל מעדנים או לחם צר... וכל שכן באהבת ה' יתברך... האהבה ה' יתברך, וכל חשקו למצוא איזה דבר לעשות נחת רוח לפניו, הנה הוא מוצא גם בתאוות עולם הזה מה שיהיה לנחת רוח לפניו, דמאחר שהוא יתברך ברא דבר זה וחשק זה בעולם, ודאי יש בו צורך ותועלת לקדושה, ולהיות לו יתברך גם כן נחת רוח מזה, וזה כל עבודת האהבה ה' בעניני העולם הזה, שאין צריך להתאמץ לאיכפייא, רק לאהפכא שימצא בהם דרכי עבודת ה'.. וכן מה שמצויא יקר מזולל בעניני תאוות וחדמות עולם הזה, המעט בזה - לרב ולטוב יחשב לפניו יתברך... [שם]

'וזהו מדרגת זדונות כזכויות שבעולם הזה, לא כלעתיד דיבוקש העוון ואיננו, כי יהיה גלוי לכל איך הוא זכות ואינו עוון כלל, ואין בוש כלל. אבל בעולם הזה, אין זה גלוי ומבורר לעין איך הוא כן, שאף על פי שחשב לאיסור וכוונתו מיהא לאיסורא, לא יצא מכלל שוגג. ומה שמביא לידי זכויות אחר כך, הוי כמו עבירה לשמה, דנמי צריך סליחה וכפרה על העבירה... ולכן בעולם הזה יש לו בושה מזה עדיין, ואסור לומר לבעל תשובה 'זכור מעשיך הראשונים, אפילו למי ששב מאהבה, מכל מקום יש לו בושה מעבירות שקדמו, דעל כל פנים, בשעת העבירה היה מרוחק, אף דבאמת ריחוק זה קירוב הוא. ולעתיד יתגלה זה בבירור, שגם בשעת הריחוק והעבירה היה מקורב, וזהו כזכויות לגמרי... על ידי אהבה שמראה לו ה' יתברך, שהוא מוליד בושה גדולה בקרבו על ידי זה על עוונותיו, ועל כן על ידי תשובה מאהבה הוא תוקף הבושה... וכיון שהתקרבות זה שהוא הדביקות באלוקים חיים הוא על ידי העוונות, הרי עליהם ועל ידם חיה יחיה, ונעשה אותו ריחוק דעבירה דוגמת נידות דאשה... שהוא לחבבה על בעלה...'

⁴⁶ הצבת השאלה באופן כזה מרחיקה לכת מקושייתו של ר' נחמן מברסלב, ששאל את עצמו מהו רצון ד' שבדבר. שאלה המביאה אותו לפרשנות חפשית ביחס למשמעות של המצוה, אך לא ל"עבירה לשמה"

ולתפיסות אנטינומיסטיות שהאיז'ביצאי דש בהן למכביר.

⁴⁷ ראה למשל מי השילוח לפ' בראשית ד"ה "ויצמח ד' אלוקים".

אחר, ומפרספקטיבה של האינסופיות האלוקית - רצונו יתברך מתגלה גם באופן ישיר ובלתי אמצעי.

איפה מוצא האיז'ביצאי את רצון ה' - בליבו של היהודי, בכנותו הפנימית, בהכרעה האישית האותנטית. זהו זיהוי חסידי של רצון ה', בנוסף יוצא דופן⁴⁸.

האזהב מוכן לעשות את רצון ד' ללא חשבון, משום שזה רצון ד', המודעות שבשמה הוא פועל גם היא לא מעלה ולא מורידה. אם רצון ד' מתגלה גם דרך המניע השלילי, מוכן הוא לוותר גם על פנימיותו הטובה מתוך רצונו לעשות את רצון קונו, ורק כך יכול הוא לגלות שגם הרצון עצמו, הסוביקט כפי שהוא איננו אלא חלק מרצון ד', ובכך הזדוונות עצמם נעשים זכויות. רק אז מקבל הוא את עצמו עד תום, ורק אז נעלמת השניות של סוביקט אוביקט השולטת בעולמנו. משימה זו הינה משימה לעתיד: "ולעתיד ע"י משיח יתוקן כן בכלל ישראל... וגם בעוה"ז נעשה מקצתו לשבים מאהבה"⁴⁹. בעולם הזה ישמר הפער בין הכללי לפרטי ובין הרצון לנורמה.

מבתן הפנימיות

דוק ותמצא, אהבה זו לא מבטלת את החטא ואפילו לא את העונש עליו. כך לגבי אשתא ושמשון:

ועל דרך זה עשתה אסתר במה שאמרה "וכאשר אבדתי אבדתי", היינו גם על אבידת הנפש ח"ו, ע"י מה שעשתה עבירה ברצון להצלת כלל ישראל. וכן מה שאמר שמשון "תמות נפשי עם פלישתים"... היינו בעוה"ב.

גם כאן ניכרת המורשת הקוצקאית: "בשביל האמת צריך גם להכנס לגיהנום", אמר הרבי. הדיון בסוגיית זדוונות כזכויות, מתפתח לכיוון של מסירות נפש קיצונית, של נכונות למות⁵⁰. אך מסירות נפש זו והנכונות למות היא המקנה לתנועה זו את אמינותה. יש בתנועה זו מרד; ההפקרה העצמית שמקורה כאמור באהבה קיצונית ובקנאות לשם שמים מתוך ויתור גמור על שני העולמות - איננה פוטרת מעונש, והמעשה נחשב

⁴⁸ אפשר להשוות להבחנה המפורסמת של קירקגור בין הסתמי הכללי, שהוא הנורמטיבי לבין האמת של היחיד הסוביקטיבי. האיז'ביצאי משתמש לפעמים במונחים של כללי תורה מול פרטיה.

⁴⁹ **תקנת השבין** סי' ה' סע' ט'.

⁵⁰ "...מכל מקום הפקירה [יעל] גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה אפילו אין שום התר לדבר זה והיא תיענש על זה, מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם. ועל דרך זה עשתה אסתר במה שאמרה 'וכאשר אבדתי אבדתי'... וכן מה שאמר שמשון 'תמות נפשי עם פלישתים'... ושמשון המית עצמו לא להצלת נפשו מעבירות ולא להצלת ישראל, רק כדי להמית פלישתים הרבה ולנקום נקמתו, ועל זה היה חושב דאפשר שיש לו דין מאבד עצמו לדעת דאין לו חלק לעולם הבא. אבל נתרצה גם בזה... כדי למנוע חילול שמו יתברך... [תקנת השבין ה', ב עמ' 22-23]

כעבירה במישור התורני. אך זהו רצון ד' - זהו גיבושה של העצמיות המורדת היחידאית⁵¹.

בדרך זו מפרש ר' צדוק גם את התיקון של דוד המלך, שזכה לנפש משום שהוא מוכן אף לאבד את נפשו להשם יתברך.

כך דבריו:

וזה עבודת 'בכל נפשך' שזכה לזה דוד המלך עליו השלום לתקן דרגא זידיה... למסור גם הנפש לה' יתברך, שאף על פי שיודע שחוטא על הנפש בזה, אם רצון ה' יתברך לאבד את נפשו, חס ושלום, נתרצה גם לזה⁵²...

מעבר לטוב ולרע

מי ששקוע באהבה, חי בהתכללות אינסופית ללא גבולות, והוא מהפך את גם את התאוות הנמוכות לטובה, שהרי לית אתר פנוי מיניה, והכל הוא גילוי רצונו יתברך -

דמאחר שהוא יתברך ברא דבר זה וחשק זה בעולם, ודאי יש בו צורך ותועלת לקדושה, ולהיות לו יתברך גם כן נחת רוח מזה...⁵³

רעיון העלאת הרע לטוב הוא יסודי ומפורסם בחסידות, ומקבל חריפות רבה במשל הזונה בזוהר הקדוש⁵⁴. במישור זה, העבירה עצמה הופכת לזכות ומצוה, שהרי הפיתויים היו

⁵¹ המוות כמכונן אוטנטיות נידון הרבה בספרות האקסיסטנציאליסטית. אך אצל ר' צדוק מדובר גם במוות של העוה"ב. האמת הדתית נרכשת רק במחיר של ויתור מוחלט כולל של האמת הדתית הנורמטיבית!

⁵² תקנת השבין י' עמ' 113

⁵³ הרעיון של ההשתוות נמצא אצל הראשונים כמו רבינו בחיי המלמד שהחסיד הבוטח בד' נמצא בעמדה אי-דיפרנטיאלי ביחס לקורה לו. מהראשונים עברה תורה זו לחסידות כמו בפירוש המפורסם של הבעש"ט בכתר שם טוב על "שויתי ד' לנגדי תמיד", לשון השתוות, החסיד אדיש ליחסה של החברה לגביו, ואיננו מתפעל לא משבח ולא מגנאי. אך כאן רעיון ההשתוות מורחב ואיננו רק ביחס לקורה לו, או למעמדו החברתי אלא אף ביחס למצבו המוסרי והרוחני. כבר אצל הראשונים דוגמת רבינו בחיי נתפסת ההשתוות כמימוש היחוד האלוקי המתגלה באהבה.

⁵⁴ שמות דף קסג. בתרגום ה'סולם': כאן הוא סוד ליודעי דין, כי כל מה שעשה הקב"ה למעלה - הכל הוא רק להראות כבודו, והכל הוא לעבודתו... [אפילו יצר הרע, משל] למלך שהיה לו בן יחיד, והיה אוהב אותו ביותר, וציוה אותו באהבה שלא יקרה עצמו לאשה רעה, משום שעל מי שיקרב אליה, הוא אינו ראוי לבוא בהיכל המלך. הבטיח אותו הבן לעשות רצון אביו באהבה. בבית המלך בחוץ היתה זונה אחת יפת מראה ויפת תואר. לימים אמר המלך: אני רוצה לראות רצון בני אלי. קרא לאותה הזונה ואמר לה: לכי ותפתי את בני, כדי לראות רצונו של בני אלי. מה עשתה זונה ההיא - הלכה אחרי בנו של המלך והתחילה לחבק אותו... אם אותו הבן הוא הגון ושומר מצוות אביו, הוא גוער בה ואינו שומע לה ודוחה אותה ממנו. אז שמח אביו בבנו, ומכניסו למחיצת היכלו, ונותן לו מתנות... מי גרם כל זה לאותו הבן? הוי אומר: אותה הזונה. זונה ההיא יש לה שבח בעד זה או לא? ודאי יש לה שבח מכל הבחינות, אחר שעשתה כמצוות המלך, ואחר שגרמה לאותו הבן לכל טובה היא, לכל אהבה הזו של המלך אליו, ועל כן כתוב: והנה טוב מאד; והנה טוב - זה מלאך החיים, מאד - זה מלאך המוות...!

ורז לכונן את האהבה האינסופית אליו יתברך. אך יש להבחין בין הוראות אלו של העלאת הרע לטוב, והקביעה שגם הרע משמש את הטוב או כדברי הבעש"ט שהרע הוא כסא לטוב, לבין דבריו של ר' צדוק המלמדים שהמציאות האלוקית הינה מעבר לרע ולטוב, ולית אתר פנוי מיניה. יכולתו של האדם לקבל את עצמו כחוטא נובעים כאמור מהתובנה שהכל בידי שמים, כולל הרצון הסוביקטיבי עצמו. אבל רק אז כשרצון זה נתפס כרצון נקי מכל "אגו" שהוא היינו רצון שאיננו בחירה⁵⁵.

צדיק וחסיד⁵⁶

על פי תפיסותיו, מבחין ר' צדוק בין שני טיפוסים - צדיק לעומת חסיד⁵⁷, שאותם הוא מזהה כבחינות מחולקות אצל כל אדם, מצד שורש תולדתם. בולט הרעיון שלפיו, שכשהרע מזוהה עם רצון ד', הוא עובר טרנספורמציה למצוה והופך ל"עצמותי". החסיד פועל לא לפי הנורמה אלא לפנים משורת הדין, שהוא למעשה עומק רצון ה' יתברך. הבחנה זו בין פעילות לפי הנורמה, ופעילות לפי רצון ה', המחייבת התייחסות מולו ושאלה נוקבת האמנם כך רצונו, הינה הנקודה המרכזית של האיז'ביצאי. הבחנה נוספת היא בין הפרספקטיבה האנושית- חברתית "לעיני בני אדם", לבין הפרספקטיבה האלוקית - "אמיתות רצון השי"ת"⁵⁸, השניים אינם חופפים. הפרודכס הוא, שמי שמכונה מזוית הראיה האנושית רשע, הרי מהזוית האלוקית הוא החסיד. ר' צדוק רואה בשני כוחות אלו כוחות יסודיים - "שתי מדרגות באדם בתולדה"; שניהם קיימים אצל כל אחד, אך היחס ביניהם שונה.

⁵⁵ בחסידות פותחה תפיסה זו של מעבר לטוב ורע בעיקר בדרושי אדמוה"ז מחב"ד ואכמ"ל, יש כאמור להבחין בינה לבין תפיסת הרע ככסא לטוב.

⁵⁶ **צדקת הצדיק** עמ' 39-40: "...תשובה היינו שמשיב אותו דבר אל ה' יתברך, רוצה לומר שמכיר שהכל פועל ה' יתברך וכוחו, אפילו המחשבה טרם נוצרה בליבו של אדם.. נמצא ה' יתברך נתן לו כוח אז גם בעבירה. ועל ידי זה אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשין זכויות, כי גם זה היה רצון ה' יתברך... חסיד הוא הנוטה משורת הדין להתחסד... וכשיפתח ה' יתברך לעתיד אחר התשובה הגמירה, ויכירו הכל כח מלכותו, נמצא הזדונות שהיו נטיה משורת הדין היו חסידות, כיון שלא היו נוטים מאמיתות רצון ה' יתברך... וצדיק וחסיד הם שתי מדרגות בני אדם בתולדה..."

"...מי שמתנהג אפילו בכל דברי הרשות וצרכים גופניים בקדושה, רוצה לומר שכל מעשיו לשם שמים, ומכניס בהם עבודת ורצון ה' יתברך... זהו נקרא חסיד, רצונו לומר שלא דוקא מדקדק על פי שורת הדין.. צדיק הוא הכובש יצרו, אבל זה מכניס קדושה גם בכל חמדות היצר, ואז ה' יתברך - מידה כנגד מידה - נתן קדושה בכל מה שיעשה, וזכה להוציא קדושה הרבה מן היצר הרע דייקא..."

⁵⁷ בכתבי החסידות אנו מוצאים לעיתים טרמינולוגיה זו כהבחנה בין החסיד למתנגד.

⁵⁸ נמצא במי השילוח סביב ההבחנה בין "תפארת לעושיה" ו"תפארת לו מן האדם", ראה למשל בדבריו לפ' ויקהל ד"ה "ראו קרא ד'".

הויתור על הפנימיות

מתוך שיקול נוסף מגיע המהלך לסתירה פנימית. עד עתה למדנו שמבחנה של התשובה הינה הכנות הפנימית, אך אם הכל רצון השי"ת הרי ניתן לותר גם עליה. אם אמנם הפרספקטיבה האלוקית קובעת במוחלט והסוביקט האנושי מקבל וכופף את עצמו לפניה לחלוטין מי אמר שקבלה זו עצמה וכנותה הופכים למבחן לאמת של התשובה. האלוקי נמצא גם בחוסר הקבלה כפי שהוא נמצא בקבלה. כאן מיצויו של הרעיון שלמעשה מגיע לכלל נצחון בהפרכתו שלו עצמו. החסיד מותר על פנימיותו. אך יש להעיר שלא פעם ויתור זה עצמו מזכה אותו בפנימיות, דוקא מתוך השיחרור העמוק שהוא נושא בחובו. בספרו **קומץ המנחה**⁵⁹ כותב ר' צדוק שהדרך היחידה של יעקב לזכות בדין של ראש השנה, הינה באמצעות הפתוי ברמאות -

אבל במקום מידת הדין הוא הפיתוי ברמאות והעלמת האמת שהוא מדרגת יעקב אבינו ע"ה. כי העוה"ז הוא עלמא דשקרא וכל עורב למינו, לכן מצד המשפט השקר נוצח בו, אבל רק כאשר מגיע לו טוב מצד המשפט וזהו כשנראה הגלו טוב. והדברים עמוקים ואכמ"ל, וד' הטוב יכפר אם לא בדעת דברתי (!).

הסיטואציה של העולם הזה הינה סיטואציה של שקר, ולכן גם האמת שלו הינה אמת של שקר. הדרך של יעקב לנצח בדין הינה באמצעות הינה באמצעות חיקוי של עשיו. רמאותו של עשיו איננה רמאות גסה ופשוטה כל עיקר, היא הונאה עצמית, עשיו מדבר בכנות, אך זו כנות במישור המודע, ולא כנות פנימית. היאוש מהשקר הפנימי של העולם הזה גורם ליעקב לאמץ את כללי המשחק של עשיו, רק באופן זה הוא יוכל לתפקד בעולם הזה. אך דוקא כאן ניכרת התנועה של ההתבטלות המוחלטת לרצון האלוקי שאמנם חפץ בזה שנפתה אותו. ר' צדוק מביא את דברי חז"ל: "בשופר אפתנו"⁶⁰ ומפרשם כעבודה חסרת כנות פנימית, כעשיו "המראה עצמו נגלה טוב ומעלים חטאיו"⁶¹.

⁵⁹ סי' סז עמ' 60.

⁶⁰ המקור בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה כג ד"ה [ד] ר' יאשיה: "...אשרי העם יודעי תרועה, אלא אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה. אימתי, בחדש השביעי (ויקרא כג: כד)".

⁶¹ כבר בתנ"א אנו מוצאים את המשימה המוטלת על הבינוני להשלים עם זה שהוא בינוני ולדעת שזהו רצון ד' וזוהי מטרתו. בסופו של חשבון נתבע החסיד להקריב את הקרבן שמבחינתו הוא הקשה ביותר, קרבנה של הפנימיות.

